

MANFRED RIEDEL

WOLNOŚĆ I ODPOWIEDZIALNOŚĆ

Dwa podstawowe pojęcia etyki komunikatywnej

Od tłumacza

Odwołujący się do teorii działania komunikatywnego tekst Manfreda Riedla jest doskonałym przykładem na to, co w kręgu myślowym tzw. Diskursethik zostało – mniej czy bardziej świadomie – zaczerpnięte z myślenia dialogicznego, a co stanowi własny dorobek myślowy, jak i przykładem na to, na czym to myślenie niejako utknęło, jakich podstawowych rozróżnień jeszcze mu brak. Podstawę przekładu stanowi tekst: Freiheit und Verantwortung. Zwei Grundbegriffe der kommunikativen Ethik, pomieszczony w książce Manfreda Riedla Für eine zweite Philosophie. Vorträge und Abhandlungen, która ukazała się w 1988 roku w wydawnictwie Suhrkamp (Frankfurt am Main, s. 152–170). Tłumaczona rozprawa ukazała się po raz pierwszy we Freiburgu w 1979 roku w: Prinzip Freiheit. Festschrift für H. Krings zum 65. Geburtstag.

Łatwo o »wolności« mówić, trudniej zdać z niej sprawę, zwłaszcza w czasach takich jak nasze, które pojęcie to zdają się zagadać na śmierć. »Wolność« nie jest *hasłem*, lecz *problemem*. Problemem tym jest pod wieloma względami: zarówno pojęciowo, jak i empirycznie, zarówno teoretycznie, jak i praktycznie. Jest problemem *pojęciowym* – wskutek wieloznacznego używania słowa; problemem *empirycznym* – z powodu braku przyporządkowania do jednego określonego obszaru doświadczenia; problemem *teoretycznym* – bowiem myślenie samo stawia sobie pytanie o wolność, nie potrzebując do tego innych pobudek; i problemem *praktycznym* – o ile odpowiedź zawiera się zgoła nie w myśleniu, lecz w *działaniu*, w praktyce, na której przecież zawsze odciska się piętno niewolności. Nie wiemy jednak, czy pytanie to może w ogóle zostać rozstrzygnięte. To, co wiemy, to – *po pierwsze* – to, że nie ma ucieczki przed tym pytaniem, i – *po drugie* – że w naszych czasach stawia się je inaczej niż we wszystkich epokach poprzednich.

Sama w sobie odmiennność zapytywania nie jest jeszcze niczym, co byłoby właściwe naszym czasom. Wolność bowiem należy do tych problemów, które *stawia się wyłącznie w czasie*, tzn. filozofowaniu nie może być ona dostępną

inaczej niż poprzez zawsze nowe, aktualne motywacje, które ciągle w nowy i odmienny sposób problematyzują możliwość czy rzeczywistość wolności. Tym, z czego musimy zdać sobie sprawę, jest to, iż dziś problem wyostrza się i zmierza ku *aporii*: ku negacji wolności w imię wolności.

»Aporia« jest pewnego rodzaju zbiorczym wyrażeniem dla trudności i przeszkód, wobec jakich stajemy podczas rozwiązywania zadań czy wyjaśniania jakichś zagadnień. Mogą one pobudzać nasze zdolności intelektualne i moralne, ale mogą się też okazać tak wielkie i ciężkie do pokonania, iż się poddajemy. W szczególności zdarza się to wówczas, gdy zadanie się komplikuje, a zagadnienie, o które chodzi, nie intryguje bądź zgoła nie jest zagadnieniem rzeczywiście przeżywanym. Problem rozwiązuje się w ten sposób, że przestaje się już dopytywać, że jego materię uznaje się za *bezproblematyczną*. W tym przypadku, którym jest aporetyczny przypadek dzisiejszego mówienia o »wolności«, rzecz polega na tym, by hasło to pozbawić tej bezproblematyczności. Moją tezą jest, iż to, co przez wolność domniemane, nie daje się rozstrzygać z głębi niej samej, drogą refleksji nad jej pojęciem. Jeśli refleksja nad pojęciem przeprowadzana jest radykalnie, tzn. aż do samego źródła aporii, natrafia ona na pojęcie *odpowiedzialności*. Jest ono – będę próbował to pokazać – nie tylko pojęciem logicznie obszerniejszym, lecz także pojęciem rzeczowo fundującym, które staje się dostępne dla rozwiązania zadania.

1. W KWESTII SFORMUŁOWANIA PROBLEMU

Niemal we wszystkich zaproponowanych sformułowaniach problemu wyrażony zostaje pogląd, że tym, co samo w sobie specyficzne dla pojęcia wolności, to niezdolność do bycia określonym przez siebie samo. To, co pojęcie to domniemywa, zdaje się wynikać z jego przeciwieństwa. W szkołach filozoficznych późnego antyku – klasyczna filozofia grecka nie zna tak postawionego problemu – jest to przeciwieństwo pomiędzy *boską przedwiedzą* (*providentia*, *praescientia*) a *ludzką wolnością woli* (*voluntatis libertas*)², w późnej scholastyce przeciwieństwo pomiędzy *absolutną wolnością Boga*, a tym, co przy tym założeniu *działający wie o sobie*³, w reformacji przeciwieństwo pomiędzy *wolnością* a *służebnością* dobrego chrześcijanina⁴, a w filozofii nowożytnej ostatecznie

¹ Por. H.-G. Gadamer, *Die Begriffsgeschichte und die Sprache der Philosophie* [w:] tenże, *Kleine Schriften*, t. IV, Tübingen 1977, s. 2.

² Por. Boecjusz, *O pocieszeniu, jakie daje filozofia*, tłum. W. Olszewski, Warszawa 1962, Księga V, 4.

³ Duns Scotus, *Additio magna* [w:] C. Balic, *Les Commentaires de Jean Duns Scotus*, Louvain 1929, s. 299; W. von Ockham, *Quodlibetum*, I, qu. 16 (1491), nowe wydanie, Louvain 1962.

⁴ M. Luther, *Sermon von der Freiheit eines Christenmenschen* (1520), cyt. wg *M. Luthers Deutsche Schriften*, Gotha 1816, t. 1, s. 243–260.

przeciwieństwo pomiędzy *przyczynowością natury* a *spontanicznością działania ludzkiego* – zdolnością zaczynania samemu z siebie szeregu zdarzeń⁵. We współczesności zaś jest to przeciwieństwo pomiędzy *komunikacją* a *panowaniem*, z którego wyłania się mowa o »*wolności od panowania*«.

Tym, co wiąże ze sobą te tak w szczegółach różne stanowiska, jest pewna określona taktyka poznania *a priori*. Mianowicie, możliwość wolności albo uwarunkowana zostaje poznaniem tego, co leży w *przyszłości*: że Bóg z *góry* zna wszystko to, co przyszłe – teologiczna idea, która w czasach współczesnych powraca w filozofii historii, w antycypującym ujęciu społeczeństwa »wolnego od panowania«; albo podlega pewnym uwarunkowaniom poznania, jakie ustalone zostają w *przeszłości*: że każde działanie natury ma swą przyczynę, która je *poprzedza* – idea w swym źródle także teologiczna, rozwinięta potem w reformacyjnej nauce o predestynacji, a zsekularyzowana w pojęciu prawa nowożytnego przyrodoznawstwa.

Chociaż motywacja pytania o wolność człowieka jest w każdym z przytoczonych sformułowań problemu inna, to zawierają one pewne – uwzględniając historyczną zmienność argumentowania – identyczne jądro. Identyczność ta polega, krótko mówiąc, na tym, że zgodnie z przyjętymi uwarunkowaniami poznania pojęcie może być określone tylko *ex negativo*. Określenia pojęcia na gruncie teorematu powszechnej prawidłowości natury i na gruncie teorematu powszechnej zależności od panowania różnią się przy tym od teorematów teologicznych wyłącznie stopniem. W każdym z przypadków idzie o obiektywistyczne założenia podstawowe na temat czasu jako pewnego subiektywnego warunku *a priori* poznania. Uwarunkowania czasowe, wedle których nasze poznawanie odnosi się do cząstkowych treści doświadczenia, zostają w naoczności intelektualnej w taki sposób uprzedmiotowione, że miast wyjaśniać pojęciową możliwość i granice doświadczalnego poznania, transcendują wszelkie możliwe doświadczenie. Mówi się przeto o *pojęciach transcendentnych*. Transcendentne są nie tylko onto-teologiczne sposoby wyrażania się metafizyki przednowożytnej, lecz także pojęcie prawa fizykalnego czy – *mutatis mutandis* – socjologiczno-historiozoficzne pojęcie społeczeństwa bez panowania, »wolnej od panowania« komunikacji. Wszystkie polegają na pewnej amfibolii, na fałszywym przerodzeniu się subiektywnie uwarunkowanej temporalności naszego posługiwania się pojęciami w obiektywne uwarunkowania rzeczy samej.

Onto-teologicznie wyraża się to w tym, że formy naoczności czasu zostają uznane za wiedzę człowieka o sobie jako kimś działającym i jednocześnie za boską przedwiedzę jako *a priori* wolności. Tak, jak o wszystkich bytach poznających twierdzi się, iż bardziej posługują się własną właściwością niż właściwością bytu poznawanego, tak poznanie ludzkie jest w swej jedności zmysłu, wyobraźni i intelektu zdane na czas. To, co żyje w czasie, wędruje jako coś współczesnego od tego, co przeszłe, dalej ku przyszłości, podczas gdy Bogu czas

⁵ Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Warszawa 1957, t. II, s. 297.

dany jest w formie wiecznej terażniejszości, wedle której wszystko wie⁶. Na mocy tego warunku Bóg poznaje jako konieczne to, co nam ukazuje się w horyzoncie przyszłości jako wolne – oto klasyczo-teologiczna argumentacja, która wolności wprawdzie nie zaprzecza, jednak możliwość jej pojęcia uzyskuje poprzez negację pojęcia konieczności.

Zamęt w problematyce wolności, jaki z tego powstał w czasach nowożytnych, kiedy tę argumentację przetransformowano na powszechne prawodawstwo natury, »zdeteminowanie« wszystkich zdarzeń, wzmógł się w międzyczasie za sprawą komplementarnej argumentacji dotyczącej owej powszechnej zależności od panowania, owego nałożenia »społecznej klątwy«⁷; jak gdyby pojęcie mogło być określone jedynie antytetycznie, poprzez przeciwstawienie prawidłowości, czy antycypacyjnie, poprzez przewyżczenie panowania! Sama wolność, powiedział Th.W. Adorno, dla którego prawo i panowanie zajmowały tę samą pozycję logiczną, jest „tak bardzo stopiona w jedno ze zniewoleniem (*Unfreiheit*), że nie tylko jest przez nie hamowana, ale i potrzebuje go jako warunku swego własnego pojęcia”⁸. Gdyby ta interpretacja miała okazać się słuszną, prawo i panowanie byłyby nie tylko identyczne, lecz formy czasu byłyby warunkami pojęcia – wniosek wyciągnięty przez samego Adorna, wciągający negatywno-dialektyczny »model wolności« w stałą refleksję przeciw naturze i społeczeństwu, która u jego następców wikła się po części w teoremat »wielkiej odmowy« (H. Marcuse), po części w teoremat »wolności od panowania« (J. Habermas). Ponieważ wniosek ten nie znajduje właściwego miejsca w refleksji, ta błąka się po bezdrożach anarchistycznej praktyki i metapolityki. Kiedy problem negacji wolności w imię negatywnego jej pojęcia staje się zapalny, sama wolność staje się przedmiotem sporu, przedmiotem hasła i walk pomiędzy grupami społecznymi. Podczas kiedy jedni mówią o tym, że wolność jest *podstawową wartością* współczesnego świata, inni twierdzą, że pojęcie to zostało przez interesy klasowe »odwartościowane« i jest w zasadzie zbędne.

Pewne wyjście z tej sytuacji ukaże się dopiero potem, kiedy na powrót nauczymy się pytać o *warunki możliwości używania* pojęć, ich *logiczną i hermeneutyczną pozycję*, jak i o argumenty za i przeciw *modyfikacjom tych pozycji*. Jest to podstawowa kwestia filozoficznego sformułowania problemu, którą postawił H. Krings i którą próbował rozstrzygnąć poprzez rozróżnienie różnych »poziomów uzasadniania« wolności⁹. Ponieważ problemy nie dają się właściwie »uzasadniać«, lecz jedynie »rozważać« i w najlepszym razie »rozjaśniać«, wolę mówić o różnych *płaszczyznach rozważania pojęcia*. Jeśli podejmę teraz proponowane przez Kringsa rozróżnienie na wolność *realną, praktyczną i transcendentalną*, aby w kilku punktach je zdefiniować, to uczynię to, ponieważ

⁶ Boecjusz, *O pocieszeniu ...*, wyd. cyt., Księga V, 6.

⁷ Por. Th.W. Adorno, *Dialektyka negatywna*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1986, Cz. III, 1.

⁸ Tamże, s. 369.

⁹ Por. H. Krings, *Reale Freiheit. Praktische Freiheit. Transzendente Freiheit* [w:] tenże, *System und Freiheit*, Freiburg–München 1980, s. 40–68.

ukazuje mi się ono nie tylko hermeneutycznie możliwe, ale i analitycznie nieuniknione. Rozpocznam paroma krytycznymi rozważaniami pojęciowymi, dotyczącymi tak zwanej przez Kringsa *wolności realnej*, która obejmuje ów ogół wolności politycznych, społecznych i osobistych człowieka, wokół których toczy się dzisiejszy spór.

2. WOLNOŚĆ REALNA I POLITYCZNA: PROBLEM WYZWOLENIA

Źródło sporu tkwi w pewnej szczególnej amfiboli: pomieszczeniu pojęć *wolności* i *wyzwolenia*. Jeśli na gruncie nowożytności społeczeństwo definiowane jest przez rozszerzenie panowania, to »wolność« nie może być niczym innym niż *niezależnością od tego panowania*, wyzwoleniem od zależności i ucisku. Dzisiejszy uzus językowy nazywa to za pomocą sztandarowego hasła »emancypacji«, która pierwotnie oznaczała akt uwolnienia niewolnika, a pochodnie – uwolnienie kolonii ze związku z państwem macierzystym. To, że w ogóle pomieszano wyzwolenie z wolnością, nie jest żadnym pojęciowym „krótkim spięciem”, lecz koniecznym odczuciem, jakie w sposób nieunikniony, acz złudny towarzyszy użyciu pojęcia. Dochodzi w nim do głosu historycznie fundamentalne – zarówno w skali indywiduum, jak i rodzaju – doświadczenie, powiadające iż »wolność« nie przysługuje człowiekowi z natury, iż aby *być* wolnym, musi on *stać się* wolnym. Predykatowi »wolny« – tak można by tę aporię określić – nie odpowiada w ogóle żadna własność człowieka, w każdym razie nie tak, jak predykatowi »dwunożny« odpowiada pewna naturalna własność ludzka. Bo wiem wypowiedzi: »A jest dwunożny« i »A jest wolny« różnią się co najmniej tym, że ta pierwsza oddaje pewien określony empiryczny stan rzeczy, podczas gdy druga niczego empirycznie określonego nie opisuje ani także praktycznie niczego nie przepisuje, tak iż zachodzi tu potrzeba dalszego pytania, przynajmniej pytania, *od czego* A jest wolny. Wolność – dla pierwszego rozjaśnienia aporii byłoby to już ustalone – nie jest żadną własnością A, lecz zakłada pewien stosunek do tego, od czego A jest wolny, tak iż pojęcie, logicznie biorąc, zawiera pewną dwuargumentową relację: »A jest wolny od Y«, $W(A,Y)$.

Ciągle mamy tu jeszcze do czynienia z negatywnym pojęciem wolności, które nie ma żadnego przeznaczonego dla siebie samego miejsca. Otrzymuje je dopiero wtedy, kiedy zostaje *użyte* w odniesieniu do innego miejsca, już określonego, które ze swej strony może być jeszcze nader różnorodne, np. polityczne (a), prawne (b) czy pedagogiczne (c). Kiedy to negatywne pojęcie odłącza się od pragmatycznej przynależności do jednego z tych miejsc, jego użycie staje się, w dosłownym sensie, »bezmiejscowe«. Stosunek przynależności do miejsca określa *topikę* pojęcia. Chciałbym pokazać na przykładzie wolności określonej politycznie, że pragmatyczne użycie pojęcia odsyła do *topiki transcendentalnej* czy do tego, jak pojęcia nie tylko faktycznie mogą być *używane*, lecz jak w samym możliwym ich użyciu muszą być *pomyślane* i teoretycznie czy praktycznie

zostać *wykazane*. To, co myślane jest przez »wolność polityczną«, nie odsłania się w powrocie do aktu »wyzwolenia«, nawet jeśli ten *faktycznie* – w postaci rewolucji – stanowi początek bytu politycznego. Wymaga raczej przyjęcia pewnego aktu *normatywnego*: że wolność jest »stanowiona« jako *dająca się powołać instytucjonalnie*, co wedle dostępnego nam doświadczenia może wydarzyć się tylko poprzez podstawową instytucję polityczną, jaką jest »państwo«. Wolność polityczna nie jest wolnością *od*, lecz wolnością *w* państwie, które ogranicza swoje panowanie. Wolność i panowanie, logicznie biorąc, różnią się *nie co do stopnia*, lecz *co do rodzaju*: są *gatunkami różnych rodzajów*. Ani jedno pojęcie nie jest negacją drugiego, ani to jakimś przypadkiem tamtego. Czym jest wolność, postrzegana politycznie, daje się przeto określić jedynie poprzez jakieś *trzecie* pojęcie i tego użycza nam *prawo*. Należy to do topiki pojęcia prawa, iż nie transcenduje już ono panowania, lecz jest mu *immanentne*. Mówimy tu za Kantem o *pojęciach transcendentálnych*, których logiczną funkcją jest łączenie ze sobą – celem umożliwienia poznania – pojęć, które zdają się wzajemnie wykluczać. W przypadku prawa jest to pogodzenie ze sobą – w myśl definicji Kanta – panowania i wolności, które to pogodzenie »prawo« jest prawomocnie zobowiązane *wymuszać*. Transcendentalne pojęcie prawa implikuje możliwość przymusu, który byłby ogólnie przyjęty, wzajemny i pogodzony – stosownie do praw powszechnych – z wolnością wszystkich¹⁰.

Idzie tu o przysługujące każdemu człowiekowi na mocy jego człowieczeństwa *prawo do wolności*, pierwotne *prawo człowieka*, które rozumieć trzeba jako niezależność od panowania w znaczeniu jakiegoś jednostronnego, ograniczonego do określonych grup i klas stosowania przymusu. Wyzwolenie do wolności tam tylko znajduje jakieś oparcie, gdzie ta zostaje ustanowiona pozytywnie jako prawo. Ów akt ustanowienia tak długo nie staje się faktem – chyba że jako akt jednostronnego przymusu – jak długo prawo konstytuowane jest bez wolności. Ponieważ prawo jest warunkiem rzeczywistości wolności politycznej, nie daje się ona określić wyłącznie *negatywnie*, jako transcendowanie panowania. By stać się w rzeczywistości, a nie jedynie w urojeniu »wolnym«, każdy obywatel musi być uprawniony do powoływania się w ramach tej możliwej dlań wolności na konstytucję swego państwa. Z drugiej jednak strony, wolność polityczna nie daje się też określić wyłącznie *pozytywnie*, jako samo *ustanowienie*. Posiada ona jeszcze pewne *założenie*, to mianowicie, że obywatel ma prawo nie przestrzegać żadnego innego ustanowienia jak tylko tego, na które sam może przystać. To, że prawa podlegają *przystaniu* na nie, jest *formalnym a priori wolności politycznej* – warunkiem możliwości tego, by była ona immanentna panowaniu, tzn. ukonstytuowana dla *wolnego państwa prawa*. Mamy tu na myśli pojęcie takiego państwa, które nie *obiecuje* wyzwolenia, lecz umożliwia wolność poprzez powołanie się na prawa człowieka, w odróżnieniu od wszystkich tych tworów państwowych, które sprawują panowanie w sposób sprzeczny

¹⁰ Por. I. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, Einleitung*, §D [w:] *Gesammelte Schriften*, Akad.-Ausg. t. VI, s. 231.

z prawami człowieka, tak iż »wolność od panowania« z konieczności pozostaje melodią przyszłości.

Wolność polityczna – jak wynika to z naszej analizy – zakłada instytucjonalną gwarancję praw człowieka, a wraz z tym *ograniczenie panowania*. O zakresie tego ograniczenia wnosić można z konstytucji państwa, z artykułów jego ustawy podstawowej, w których *interpretuje się* prawa człowieka. Żadne państwo nie może uniknąć takiej interpretacji. Dokonuje jej ono nawet wtedy jeszcze, kiedy z woli panowania bynajmniej nie ustanawia wpierv powołania się na te prawa jako zasady – sytuacja, która w obliczu oenzetowskiej karty praw człowieka odnosi się do rzeczywistości konstytucyjnej niemal wszystkich współczesnych państw, tych zachodnioliberalnych tak samo jak tych wschodniosocjalistycznych. Ostatecznie prawa człowieka interpretowane są nie przez teksty ustaw, lecz *czynem*. Paradygmatem interpretacji czynnej jest *prawo emigrowania*. Państwo dopiero wówczas zasługuje na miano »wolnego państwa prawa«, kiedy konstytucyjnie to prawo gwarantuje. Przyznając swym obywatelom możliwość swobodnego emigrowania, państwo rezygnuje z nieograniczonego panowania ziemskiego, a to znaczy: z absolutnego panowania politycznego. Prawo emigrowania nie wypuszcza obywatela na wolność od panowania, lecz pozwala mu *w sposób wolny wybrać* panowanie. *Wybieralność panowania* stanowi *materialne a priori wolności politycznej* – warunek możliwości tego, by wolność stała się rzeczywistością państwa prawa.

3. WOLNOŚĆ TRANSCENDENTALNA I KOMUNIKATYWNA: PROBLEM BYCIA WOLNYM

Realną wolnością jest owa możliwa politycznie realność wolności, którą urzeczywistniać musi państwo, tzn. musi gwarantować w postaci *praw konstytucyjnych*. To, co ono w ten sposób gwarantuje jako wolne państwo prawa, jest *pluralnością wolności*, które pozostają wielorako *uwarunkowane*. Mam na myśli przy tym nie tylko subiektywnie uwarunkowaną temporalność naszego posługiwania się pojęciem, lecz obiektywne, mianowicie, *techniczne i ekonomiczne, instytucjonalne i antropologiczne uwarunkowania samej realnej wolności*, które ze swej strony posiadają temporalną strukturę. Tak tedy wszelkie gwarancje konstytucyjne odnoszą się do praw, dzięki którym człowiek *stał się* wolny, które historycznie *nabył* i dlatego też może je znów *utracić*. Ich realność nie jest zabezpieczona, lecz nader krucha, jest przecież – koniec końców – niekonieczna. Jak wewnętrznie zależna jest od zmiany pokoleń, tak zewnętrznie podlega ona zmieniającej się sytuacji w światowej walce o ziemskie panowanie, której gospodarcze, militarne i ideologiczne konstelacje stale się zmieniają. Czy istnieje w dziejowym nurcie światowych wydarzeń jakiś stały punkt, w którym pojęcie to mogłoby znaleźć oparcie? Jeśli realność wolności pozostaje czasowo uwarunkowana, to na pytanie to można twierdząco odpowiedzieć jedynie poprzez

powrót do czegoś bezwarunkowego, co nie podlega ani subiektywnym, ani obiektywnym uwarunkowaniom czasowym. To coś bezwarunkowego, co nie ztraca się już w wielości pojęć, nazywamy *wolnością komunikatywną*. Jest ona wolnością, która występuje tylko w liczbie pojedynczej, ponieważ jej bezwarunkowość znajduje podstawę w wolnym odniesieniu się człowieka do siebie samego jako *osoby*, tak iż wolno nam mówić także o *wolności osobowej*. Nie rozumiemy pod tym pojęciem całości »wolności osobistych«¹¹, która zawsze może odnosić się tylko do empirycznego indywiduum, lecz samo pojęcie: *wolność w idei*. Wolność komunikatywna, w odróżnieniu od wolności realnej, nie jest historycznie nabyta, jak i odwrotnie, nie może jej zagrażać, iż zostanie utracona – chociaż to ona służy za podstawę walce o wyzwolenie i ostatecznie ją ukierunkowuje. Jest to wolność, której nie gwarantuje żadne prawo państwowe, która jednak również nie daje się przez to prawo znieść. Podczas gdy w sferze polityki, powołując się na prawa człowieka, można mówić o »postępie prawnym«, a być może nawet o historycznie postępującej »świadomości wolności« (Hegel), to w tej sferze analogiczne kształtowanie się pojęcia nie jest możliwe. »Postęp komunikatywny« jest pewnego rodzaju *contradictio in adjecto*, człowiek bowiem jako osoba, niezależnie od uwarunkowań politycznych, społecznych i osobistych, musi zaczynać ciągle na nowo od owego *a priori wolnej komunikacji*.

Kto dąży do tego, by *stać się wolny* – tezę tą nakreślamy już przejście ku nowej płaszczyźnie problemowej – musi w pewnym względzie już *być wolny*. W przeciwnym razie »wyzwolenie« byłoby procesem równie bezsensownym, co bezcelowym. Niezbędne z punktu widzenia analizy pojęciowej założenie o »byciu wolnym« zostało aż po obecną stulecie pomieszaną z całkowicie innym, mianowicie, z empiryczno-antropologicznym zagadnieniem *wolności woli*, z określanym stosownie do czasu »istnieniem« woli ludzkiej. Zgodnie z podstawowymi założeniami nowożytnej fizyki »istnienie« znaczy tyle co »egzystencja« czasoprzestrzenna, dlatego wolność została błędnie pojęta jako pewna naturalna właściwość i z punktu widzenia przyczynowej określalności zdarzeń naturalnych została albo przez tezę indeterminizmu potwierdzona, albo przez tezę determinizmu zanegowana. Wolność i działanie podług praw nie dają się wzajemnie pogodzić – oto wspólna przesłanka obu spierających się w czasach nowożytnych stron. Ponieważ *wiemy*, że wszystko określone jest przez prawa, to – wnioskuje jedna strona – twierdzenie o »egzystencji« owej »wolnej woli« oparte jest na iluzji; ponieważ *wiemy*, że jesteśmy wolni, to – wnioskuje druga – determinizm jest fałszywy. Obie strony mieszają *teoretyczne* (metafizyczne i/albo empiryczne) zagadnienia *wolności woli* z moralno-praktycznym problemem *osobowej wolności w łonie określoności zdarzeń naturalnych*.

¹¹ Ta słusznie zostaje przez H. Kringsa przyporządkowana jeszcze pojęciu wolności realnej. Normatywno-logiczne i aksjologiczne struktury interpersonalnej komunikacji próbowałem dokładniej wyeksplikować w swym zarysie etyki komunikatywnej: *Lineamenti di etica comunicativa*, Padova 1982, Cz. III, §§ 2–3.

Zarówno determinizm, jak i indeterminizm twierdzą więcej, niż możemy wiedzieć. To, że wszystko wydarza się z koniecznością, nie jest żadnym aksjomatem fizyki, lecz metafizyczną hipotezą, którą dzięki fizyce współczesnej można uznać już za empirycznie sfalsyfikowaną. Tak samo jednak i odwrotnie, fałszywe jest wywnioskowanie z koniecznej nieokreśloności pewnych twierdzeń fizyki kwantowej teorematu o wolności woli. Prawdziwości jego nikt środkami empiryczno-naukowymi nie może »dowieść«, tzn. nikt nie może wiedzieć teoretycznie, *czym jest* wolność. Ponieważ bycie wolnym nie stanowi żadnej właściwości osobnika A, pozostaje tedy ono owym nieokreślonym X, które indeterminizm słusznie interpretuje jako »samowolę«. Chociaż na gruncie indeterminizmu nikt już nie potrzebuje wiedzieć, czego »chce«, to błąd stanowiska indeterministycznego w mniejszym stopniu polega na pomieszaniu tego pojęcia z pojęciem wolności. Raczej bierze się on ze wstecznego wnioskowania z pojęciowej nieokreśloności o nieokreśloności empirycznej, mianowicie, psychologicznej, która właściwa jest ludzkiemu decydowaniu się. To nie teza indeterminizmu: »A posiada właściwość X«, lecz twierdzenie całkowicie odmienne, mianowicie, moralno-praktyczne: »A jest pewny siebie, że X«, daje się tu bronić zasadnie.

By *być wolnym* w praktyce, a nie tylko w wyobraźni, musimy *móc myśleć* o sobie jako o *wolnych*. Ten właśnie warunek wykluczony zostaje przez indeterminizm. Jeśli bycie wolnym człowieka polegałoby faktycznie na jego »samowoli«, tzn. całkowitej anarchii podejmowanych czy niechanych działań, nikt nie byłby już pewien, czego chce; ledwie »wiedziałby«, że chce – czysto aktywistyczna pewność decydowania, która dla siebie samej nie znajduje żadnego solidnego oparcia. Wolność – jak z niemożności pomyślenia indeterministycznego porządku wywnioskował już Kant – nie jest wolnością *od* prawa, lecz wolnością *pod* prawem (czy *pośród* praw) – *pod* pieczęcią regulacji prawnej, która pozwala dopiero pomyśleć wolę jako wolną. Wolność i prawo, logicznie biorąc, nie są różne co do *rodzaju*, lecz co do *stopnia*: są *gatunkami w ramach jednego rodzaju*. Stosunek regulacji prawnej i wolności nie jest przeto stosunkiem wzajemnego wykluczania się czy alternatywy typu: kto działa podług praw, nie działa w sposób wolny, a kto działa w sposób wolny, działa poza prawem. To, *czym jest* wolność, określić się daje jedynie w horyzoncie pojęcia prawa – idzie o określenie w ramach jednego i tego samego rodzaju, który obu jest immanentny, a przecież przekracza każdą gatunkową określoność realnie pojętych »wolności« i »praw«. Określenie to transcenduje poprzez swą *natura generis* czasowe uwarunkowania realnej wolności, tak jednak by jej usytuowanie w owej ustanawianej przez nie dla siebie beczasowości nie zatracало pewnego aspektu czasowego, czy byłoby to transcendowanie przyszłości czy rescendowanie przeszłości. Przeciwnie: wolność uzyskuje pewne oparcie *pośrodku* czasu, w immanencji praktycznego rozstrzygania, które zawsze dokonuje się wyłącznie współcześnie, w wykraczaniu poza to, co przeszłe, ku temu, co przyszłe. W tym sensie

mówimy o *transcendentalnej wolności*, poprzez którą – nawiązując do Kanta – oznaczona by była »absolutna spontaniczność działania«¹², która wedle niego zakłada wprawdzie całkowitą niezależność od czasowego następstwa i w ogóle od natury, bez których jakieś inne pojęcie rodzajowe dla prawa i wolności nie mogłoby być nawet *pomyślane*.

Alternatywa: determinizm albo indeterminizm przestaje już mieć sens na poziomie *uświadamiania sobie wolności realnej*. Stajemy się bowiem pewni tej wolności nie dzięki nieokreśloności tego, co możemy i co chcemy, lecz dzięki temu, że chcenie orientuje się na *prawa*. Wolność realna jest *wolnością działania*, której udziela nam realny porządek praw samej natury. Aby w ogóle móc coś chcieć, musimy myśleć o niej jako o »istnieniu podległym prawom«. To samo odnosi się do *praw państwowych*, których obowiązywanie z góry brane jest w rachubę. Realnej wolności jesteśmy *pewni pragmatycznie* – to konieczny, lecz niewystarczający warunek bycia wolnym, zgodnie z którym *wraz ze wzrostem wolności działania* stajemy się coraz bardziej uwarunkowani. Kto w służbie swego »móc-chcieć« z rozumą i samodyscypliną posługuje się wszelkimi możliwymi prawami, może całkiem dobrze czuć się jeszcze przy tym »wyemacypowany« czy »wyzwolony«; pozostaje wszelako zależny i niewolny, jak długo nie umie uwarunkowania swego działania przez prawa na powrót włączyć w bezwarunkowe prawo praktyczne.

Oto transcendentalna prawidłowość (*Gesetzlichkeit*) chcenia, której jesteśmy *komunikatywnie pewni*, mówiąc za Kantem: stanowisko *moralności*, przy zajęciu którego odkrywamy dopiero pojęcie wolności¹³. Motywem przewodnim tego odkrywania jest *moralny sąd o wartości*, który tę pewność artykułuje w języku. W osądzaniu działań za pomocą predykatów »dobre« i »złe« rodzajowa określoność wolności realnej zostaje przekroczona. Zawsze kiedy mówimy o czynach, które „powinny były się dokonać, chociaż się nie dokonały”¹⁴, uważamy się w swej woli za wolnych. Mamy tu do czynienia z przypadkiem sądu powszechnego rozumu ludzkiego, który to sąd mieści w sobie *wolność w komunikatywnym rozumieniu*. Kant mówił tu o *praktycznej wolności* – wyrażenie, które już na początku było rozumiane przez krytyczną filozofię negatywnie, jako „niezawisłość własnej woli (*Willkür*) od przymusu (pochodzącego) z popędów zmysłowości”, i które nigdy w całości – mimo późniejszych korektur¹⁵ – nie zostało przez nią poza to początkowe rozumienie wyprowadzone. Ten, kto wydaje sąd moralny, musi z koniecznością transcendować swoje uwarunkowane empirycznie istnienie w czasie; w przeciwnym razie predykaty sądu »dobry« i »zły« dałyby się określać czasowo, a jak czynienie dobra mogłoby być dobrze

¹² I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, wyd. cyt., t. II, s. 189–190.

¹³ Por. I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Galecki, Warszawa 1972, Cz. I, Ks. I, Rozdz. 1, § 6.

¹⁴ Por. I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa 1971, s. 99.

¹⁵ Por. *Krytykę czystego rozumu* (wyd. cyt., t. II, s. 277–278) z *Krytyką praktycznego rozumu*, gdzie wolność praktyczna zdefiniowana jest jako „niezależność woli od wszelkiego innego prawa z wyjątkiem jedynie moralnego” (wyd. cyt., s. 154).

pomyślane jako za każdym razem zależne od czasowych określeń? Z perspektywy tego stanowiska metodycznego, które twierdzi, iż predykaty moralne nie posiadają za podstawę żadnych form naoczności, teza *Krytyki czystego rozumu*, wedle której praktyczne pojęcie wolności opiera się na jej transcendentalnej idei¹⁶, jest rzeczowo równie dobrze usprawiedliwiona jak uzupełniające twierdzenie *Krytyki praktycznego rozumu*, wedle którego wolność transcendentalna byłaby *realizowana* w wolności praktycznej, to znaczy byłaby wpierw pewną pozytywnie w swej treści określoną myślą¹⁷. Nieusprawiedliwione pozostaje jedynie ograniczanie tej myśli do pewnej formalnej prawidłowości chcenia, której piętna udziela podstawowa formuła imperatywu kategorycznego.

Jeśli za Kantem pojmiemy imperatyw kategoryczny jako *zasadę osądzania działań*, ograniczenie to okaże się względnie bezproblematyczne, ponieważ imperatyw: „Postępuj tak, aby maksyma twojej woli zawsze mogła mieć zarazem ważność jako pryncypium prawodawstwa powszechnego”¹⁸, definiuje chcenie jedynie jako pewne X, które poddane zostaje osądzeniu co do moralnej wartości, a to znaczy, że w sensie praktyczno-osobowym pojęte zostaje jako wolne. To, że wola jest wolna, jest *formalnym a priori wolności komunikatywnej* – warunkiem możliwości tego, iż człowiek *pojmuje siebie jako osobę*. Problematyczność Kantowskiego „rozwiązania problemu wolności” powstaje dopiero poprzez to, iż imperatyw – pomyślany w zasadzie sądownie – funkcjonuje równocześnie jako *praktyczna zasada rozstrzygania*.

Jako *zasada osądzania* imperatyw kategoryczny zakłada, obok tożsamości osoby poznającej i działającej (a), możliwość izolowania pojedynczego działania (b) i jego (późniejsze) przyporządkowanie tej osobie. Wolność transcendentalna jest tu zasadniczo pomyślana od strony idei *przypisywalności* (możliwości imputacji). Jako zaś *zasada rozstrzygania* odnosi się ów imperatyw do kształtowania woli tej samej osoby, która jest izolowana od siebie i swej maksymy. Imperatyw kategoryczny ukazuje się jako *bezwarunkowana forma* kształtowania woli podług prawa, w której działający wdaje się w transcendentalno-praktyczny stosunek do siebie samego jako osoby, nie uświadamiając sobie przy tym *treści* tej formy w całej jej *bezwarunkowości*. Forma kształtowania woli – w tym punkcie wkład Kanta nie daje się odsunąć w kąt – jest tu dla siebie własną swą treścią, bowiem to osobowa wola jest tą, która się decyduje. Przeoczona zostaje przy tym ta implikacja prawa, że mianowicie uogólnialność maksymy i uzasadnione nią zadecydowanie muszą być ufundowane komunikatywnie, ponieważ nakazana kategorycznie prawidłowość woli implikuje wielość komunikujących się ze sobą osób i bez tej pozostaje myślą pozbawioną sensu. Tę niedającą się formalnie wyprowadzić implikację nazywam *materialnym a priori wolności komunikatywnej*. *A priori* to jest warunkiem możliwości tego, że wolność transcendentalna realizowana może być interpersonalnie.

¹⁶ Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, wyd. cyt., t. II, s. 277.

¹⁷ Por. I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, wyd. cyt., s. 50 i n. i s. 154.

¹⁸ Tamże, s. 53.

4. WOLNOŚĆ, PRZYPISYWALNOŚĆ, ODPOWIEDZIALNOŚĆ

Jeśli pewni jesteśmy wolności komunikatywnej, a pewność ta – jak trafnie zauważył Kant – jest nam udzielona wtórnie, tzn. zapośredniczona przez fakt sądzenia o wartości i ostatecznie poprzez ów fakt rozumu praktycznego, jakim jest prawo moralne, to pojawia się pytanie o jakieś pojęcie pierwotne. Analityka Kanta, orientująca się ku prawu na gruncie sądowniczego paradygmatu sądzenia, odwołuje się tu bezpośrednio do *pojęcia obowiązku*. Z punktu widzenia moralności stosunek działającego do prawa jest subiektywnie *uczuciem poszanowania*, zaś obiektywnie *ideą zobowiązania* – czegoś trzeciego Kant nie zna. Owym znajdującym się pomiędzy tymi dwoma podstawowym fenomenem wolności komunikatywnej jest *odpowiedzialność*.

Chociaż „kulminacyjnym punktem” krytyki rozumu praktycznego, w analogii do „kulminacyjnego punktu” krytyki rozumu teoretycznego, jest »Ja inteligibilne«, dla którego zjawiskiem wolności praktycznej może być wyłącznie jego działanie, to Kant sam stale to ograniczenie naruszał. Klasycznym tego przykładem jest skonkretyzowanie imperatywu kategorycznego do formuły: postępuj tak, byś człowieczeństwa *zarówno* we własnej osobie, *jak też* w osobie każdego innego używał zawsze jako celu, nigdy tylko jako środka¹⁹. Oczywiście jest, iż w sformułowaniu tym pomyślane zostało więcej, niż zawiera to podstawowa formuła imperatywu kategorycznego. Jednakże zostało to pomyślane na podstawie owego »zarówno-jak-też«, tak iż transcendentalnie wymagana synteza osobowego stosunku do siebie samego ze społecznym odniesieniem do innego pozostaje właściwie zawieszona w próżni. Tu – jak sądzę – tkwi motyw, którym kierował się, nawiązując do Fichtego (i Hegla), H. Krings w swej próbie pogłębienia fundamentu praktycznej reguły imperatywu kategorycznego. Generowanie pierwotnej reguły transcendentальной dokonuje się według Kringsa w akcie samopotwierdzania wolności praktycznej przez wolność praktyczną – wedle formuły powiadającej, iż wolność konstytuuje się poprzez jej uznanie²⁰. Jeśli trafnie to postrzegam, Krings w ten sposób, w odróżnieniu od Fichtego, właściwie nie rozszerza owej Kantowskiej idei (praktycznej) realizacji wolności transcendentальной o jakiś nowy wymiar transcendentально-logiczny. Raczej rozwija to, co w ideę tę zostało wplecione, a nawet pod pewnym względem w niej ukryte: *formalną pojęciowość odpowiedzialności*.

W odróżnieniu od pojęcia obowiązku, które zawsze implikuje jakiś imperatyw i wraz z tym jakieś »powinieneś«, pojęcie odpowiedzialności obejmuje stosunki wzajemności i obopólnego domagania się, które źródłowo są nam zawierzone jako pierwotne fenomeny moralne. Kto za coś »odpowiada«, czyni to wobec kogoś innego, kto nie potrzebuje go do tego specjalnie wzywać, ponieważ odpowiedzialność w ogólności »ma« się jedynie wtedy, kiedy jest się sa-

¹⁹ Por. I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, wyd. cyt., s. 62.

²⁰ Por. H. Krings, *System und Freiheit*, wyd. cyt., s. 55 i n.

memu w jakiejś kwestii »zagadniętym« (*in Anspruch genommen*). Jednym słowem, są to *wymogi komunikatywnego porządku*²¹, które nas »angażują« – do magania się »rzeczy samej«, o których nikt nie może decydować sam dla siebie, ale i również nie może decydować ktoś dla kogoś innego.

»Odpowiedzialność« jest tym pojęciem komunikatywnym, które dotyczy stosunku odpowiadania sobie (*Entsprechungsverhältnis*) osób i obciążających ich wymogów spraw, do których zostają odniesieni. »Odpowiedzialny« jest ktoś, kto nie »odpowiada« (*entspricht*) jakimś wymaganiom i musi przeto zdać z tego sprawę. »Zostajemy« jednak uczynieni odpowiedzialnymi za coś, *za co* zawsze odpowiedzialni już »jesteśmy«. To, co w mowie o wolności pozostaje formalne, doznaje teraz swego materialnego wypełnienia. Tego, jak dalece ktoś jest wolny, doświadcza on w tym, za co może być »uznany« odpowiedzialnym. Wolność i odpowiedzialność są pojęciami wymiennymi, z których drugie obejmuje to pierwsze. Oznacza ono trójcłonową relację: A jest odpowiedzialny *za* coś, co uczynił, bądź czego zaniechał, odpowiedzialny, mianowicie, *przed* kimś innym, kto może »uczynić« go za to odpowiedzialnym: „A jest wobec B odpowiedzialny *za* Y”, O (A, B → Y). Stosunek odpowiadania (*Entsprechung*) gruntuje się we właściwej człowiekowi zdolności mowy, która wyrasta ze wzajemnej gry *zagadnienia i odpowiedzi*. We właściwym sensie określić *jako odpowiedzialnego* można jedynie tego, kto rozmawia z innym. *Przed sobą samym* można być odpowiedzialnym jedynie w sensie przenośnym, ponieważ odpowiedzialność tak jak mówienie polega właśnie na tym, że się *siebie samego* jak i kogoś *innego* oddaje we władanie mowy (*zur Rede stellt*)²². Paradygmatem tej relacji jest znów *prawo*: ktoś zostaje *za* coś »pociągnięty« do odpowiedzialności *przed* sądem. *Odpowiadać* znaczy przeto: przemawiając i zaprzeczając *usprawiedliwiać czy bronić* siebie wobec oskarżyciela, przy czym »odpowiadać« za mnie może także jakaś inna osoba (»obrońca«). Swą specyficzną moralną interpretację pojęcie to otrzymało na gruncie religii chrześcijańskiej. Bóg wzywa do odpowiedzi (*stellt »zur Rede«*) człowieka, który stał się »winny«, i który jedynie z głębi swej wiary może się tu »usprawiedliwić« i w ten sposób uświadomić sobie swą *odpowiadalność* (*Verantwortlichkeit*), tzn. *możliwość* odpowiedzialności (*Verantwortung*) wobec Boga i bliźniego²³.

²¹ Dla rozjaśnienia tego ściślej tutaj nieanalizowanego pojęcia por. moje *Lineamenti di etica*, wyd. cyt., Cz. III, § 2 i *Norm und Werturteil. Grundprobleme der Ethik*, Stuttgart 1979, s. 67 i n.

²² Tłumacząc dosłownie, ale zwrot *zur Rede stellen* oznacza właśnie: żądać odpowiedzi, zdania sprawy, tj. pociągać do odpowiedzialności (przyp. tłum.).

²³ W tym rozumieniu występuje to pojęcie okazjonalnie w Kantowskiej *Metaphysik der Sitten* (II, § 13). W kwestii historii pojęcia por. G. Picht, *Pojęcie odpowiedzialności* (w niniejszym tomie – uzupeł. tłum.).

5. PRZYPISANIE I ODPOWIEDALNOŚĆ

Kto mówi o »odpowiedzialności«, odnosi się do norm i wartości. Mówi o »odstępstwach« od norm i »naruszeniach« podstawowych wartości i tym samym – wprost bądź nie wprost – mówi o *winie* i *karze*. Problem ten sytuuje się na *pograniczu prawa i moralności* i każdorazowo – w zależności od tego *czy* bądź od tego *gdzie* przeprowadzi się tu ściśle odgraniczenie – przybiera inną postać. Kwestią prawniczą jest, kogo w danym przypadku należy *ukarać*, co jednocześnie znaczy: kto jest »winny«. Pojęcie odpowiedzialności pomyślane jest tu zatem z perspektywy pojęcia *przypisania*: tym, *za co* ktoś »jest« odpowiedzialny, są *działania* lub *zaniechania*. »A jest odpowiedzialny za Y« znaczy wówczas tyle co: »Y daje się przypisać A«. Wyrażenie »przypisywalność« jest jednakże dwuznaczne²⁴. Można przez nie rozumieć albo *wyrok sędziowski*, który dany czyn kwalifikuje jako działanie podlegające prawu i »przypisuje« je sprawcy, albo jako tego sprawcy *odpowiedzialność*, tzn. *możliwość odpowiedzialności*, która oznacza jego (moralną) *winę*. Wedle klasycznego ujęcia prawnego czyni się przy tym użytek z idei wolności. Kto przypisuje dany czyn osobie, »uznaje« ją za winną i odpowiednio do tej winy podlegającą ukaraniu. Kara polega na *zasadzie odwetu*; nie jest ona tylko »sprawiedliwością samą w sobie«, lecz jest też pewnym prawem samego winnego, który dowodzi poprzez nią swej wolności. W odróżnieniu od tego nowe prawo karne wychodzi na ogół od *zasady »zapobiegania«* i – co za tym idzie – od pewnej ściśle deterministycznej interpretacji pojęcia przypisania. Wprawdzie i tutaj bezspornym pozostaje, iż praktyka czynienia-odpowiedzialnym jest w swej funkcji wdrażania do społecznych zachowań niezastępowalna. Jednakże swą efektywność zawdzięcza ona właśnie przyczynowej determinacji działania; owa praktyka przynajmniej liczy się z takim determinowaniem (np. nagradzaniem i karaniem), które wytwarza pewien »motyw« do tego, by zaniechać rodzajów działań społecznie niepożądanych, tak iż otrzymujemy niejako odwrócenie tradycyjnego rozumienia kary: wolny jest ten, kto może zostać zresocjalizowany, tzn. kto z powodzeniem może zostać uczyniony odpowiedzialnym.

Na empiryczne potwierdzenie słuszności tej tendencji, jaka stopniowo dopiero opanowuje praktykę karną, pozostaje jeszcze poczekać. W ujęciu konsekwentnie deterministycznym *sama* doprowadza się ona *ad absurdum*. Jeśli, mianowicie, ludzkie zachowanie byłoby determinowane *wyłącznie* przez swoje skutki, można by wtedy za pomocą systemu nagród i kar kierować nim z zewnątrz. Mechanizm tego kierowania – »wzmacnianie« społecznie pożądanых cech człowieka z odpowiednim osłabianiem tych społecznie niepożądanych – sprawia, iż przypisywanie odpowiedzialności nie jest już ani możliwe, ani konieczne. Oto konsekwencja, która co prawda nie została wyraźnie wyciągnięta

²⁴ Por. moje studium: *Imputation der Handlung und Applikation des Sittengesetzes* [w:] *Gedenkschrift für K.-H. Ilting*, Stuttgart 1988.

przez nauki prawne, lecz przez najnowszą naukę o zachowaniu²⁵. Na miejsce idei odpowiedzialności wraca fakt »kontrolowalności« jako technicznie realizowanego *określenia z zewnątrz* (*Fremdbestimmung*), wobec którego idee wolności i godności człowieka degradują się do rzędu iluzji żywionych przez przednowoczesne formacje społeczne.

Jeśli pojęcie to nie daje się bez sprzeczności wyprowadzić ani z tradycyjno-personalistycznego rozumienia wolności, ani z przyjęcia za podstawę społecznego determinowania, to jako alternatywa dla cybernetycznego modelu sterowania z zewnątrz pozostaje jedynie *fakt resocjalizowania*. »Zresocjalizowanym« jest ktoś, kto na powrót »odpowiada« za siebie przed innymi i może zatem zachowywać się komunikatywnie. Przy czym również tutaj mamy do czynienia z owym kołem: aby »stać się« odpowiedzialnym, trzeba już nim »być«. W rzeczy samej praktyka przypisywania »odpowiadalności« odnosi się nie tylko do możliwych czy rzeczywistych przypadków *pojedynczych zachowań*, lecz do *form życia* z całym jego bogactwem nader odmiennych fenomenów, które owo zdominowane przez prawo karne pojęcie socjalizacji ujmuje jedynie fragmentarycznie. Potocznie artykułują się one w *pochwałach* i *naganach*, kiedy np. mówimy, że A zachował się »w pełni odpowiedzialnie«, bądź że »uchylił się« od pewnej odpowiedzialności. Odpowiedzialnymi nie tylko jesteśmy *czynieni*, lecz »odpowiedzialność« *dźwigamy* czy *bierzemy na siebie*. W tym sensie pojęcie to rozciąga się poza przeszłościowy wymiar »przypisywania« czynów, sięgając przyszłego działania w kontekście społecznych *instytucji*. Ma przeto ono do czynienia z *oczekiwaniem* na gruncie wzajemnego *nakładania na siebie wymogów* (*Beanspruchung*), takich jak »uzgadnianie« i »realizowanie«, »przyrzekanie« i »spełnianie«.

6. ODPOWIEDZIALNOŚĆ JAKO PODSTAWA WOLNOŚCI

To, za co *jesteśmy* odpowiedzialni, wynika z tego, do czego zostajemy wezwani (*beansprucht*) i w ten sposób obarczeni odpowiedzialnością. Odpowiedzialnym się »jest« jako ktoś, kto w związku z określonymi osobami i sprawami »stoi wobec« określonych zadań i za ich spełnienie »poręcza«, jako np. robotnik w fabryce, który sporządzić musi jakąś część wytworu, czy jako urzędnik resortu, który musi załatwiać skargi, czy jako właściciel psa, który musi powetować uczynione przez psa szkody. »Nieodpowiedzialnie« (*unverantwortlich*) działa ktoś, kto zachowuje się niekompetentnie, jeśli tylko pozwala »obciążyć« się zadaniami, których nie może spełnić, ale liczy jednak, że jakoś sobie z nimi »poradzi«. Natomiast »bezodpowiedzialnie« (*verantwortungslos*) zachowuje się

²⁵ Por. B.F. Skinner, *Poza wolnością i godnością*, tłum. W. Szelenberger, Warszawa 1978, rozdz. IV, s. 81 i n.

ktoś, kto w ogóle nie zna wzajemności wymagań (*Beanspruchungen*) i oczekiwań, kto lekceważy sobie zagadnienia innych i zaprzepaszcza w ten sposób odpowiedzialność za »rzecz samą« – za utrzymanie wśród ludzi porządków komunikatywnych²⁶. Właściwe dla siebie miejsce, w którym owa podwójna relacyjność jej pojęcia uzyskuje pokrycie, znajduje odpowiedzialność w *instytucjach wspólnego życia*, które są zarazem uspołecznianiem osób i ich *wspólnot interesów*, tzn. definiowane są przez zaspokajanie potrzeb, podział zadań i wzajemne oczekiwania. Kto działa w ramach rozmaitych instytucji – a jest to udziałem każdego – od tego na różne sposoby oczekuje się, że »zadośćczyni« on określonym wymaganiom. Czegoś różnego »oczekiwać« nie znaczy jedynie »liczyć się« z tym, bowiem kiedy mówi się o »odpowiedzialności«, to każdorazowo »żąda się« czegoś innego. Zdanie: A jest odpowiedzialny za Y, może mieć na uwadze całkiem różne kwestie, na przykład²⁷, że A wywiązuje się ze swych zawodowych obowiązków (a), że wypełnia przydzielone mu zadanie (b), że potrafi sprostać swej roli ojca czy matki, brata czy przyjaciela (c), że przyjmuje na siebie konsekwencje swych działań (d), czy wreszcie że czyni swoją sprawą ową komunikatywną »rzecz samą« – podtrzymywanie istnienia i dalsze rozwijanie instytucji.

Odpowiedzialność, którą odznacza się tak działający człowiek, wskazuje ponad nim samym jako indywidualną osobą na warunki możliwości porządków komunikatywnych, która to możliwość zapośredniczona jest historycznie przez wspólny udział w praktyce form życia. Tym, co każdy człowiek otrzymuje do »odpowiadania«, są *zadania*, jakich udziela mu owo bycie zdany na innych w domu i w pracy, w stowarzyszeniu i w związku zawodowym, w szkole i w uniwersytecie, w mieście i w państwie, w partii i w kościele; »oddając« się im, »staje« się on dopiero – w pełnym tego słowa znaczeniu – »osobą«. *Moralna* odpowiedzialność ugruntowuje się *jednocześnie osobowo i społecznie* i z *góry* tedy zakłada przynależność do tych instytucji. Nie »polega« ona na uprzednim byciu danym »porządku«, lecz na umożliwianej przezeń komunikacji z innymi. »Podstawę« dla danej, każdorazowo określonej odpowiedzialności znajdujemy przeto zawsze w poszanowaniu godności człowieka, jakie winni jesteśmy osobie, a nie instytucji »samej w sobie«. Wzięcie na siebie odpowiedzialności jest w każdym razie »moralne« dopiero wtedy, kiedy praktyka jakiejś formy życiowej dopuszcza osobisty udział, tzn. pojedyncza osoba sama *uznaje się za odpowiedzialną i w tym sensie za wolną*.

Możliwą dla człowieka wolność uzasadnia ostatecznie rzeczywistość odpowiedzialności. Sens tej wolności – owo »do czego« jesteśmy wolni – wyłania się z tego, za co jesteśmy odpowiedzialni. Człowiek nie jest, jak mniemał egzystencjalizm w czasach powojennych, »skazany na wolność«, prawdopodobnie jed-

²⁶ W tym kierunku zmierza H. Lipps w swej rozprawie: *Verantwortung, Zurechnung, Strafe* [w:] „Archiv Für Rechts- und Sozialphilosophie“ XXXI (1937), s. 171 i n.

²⁷ Por. H. Lipps, dz. cyt., s. 172 oraz H. Pitcher, *Hart on Action and Responsibility* [w:] „The Philosophical Review“, nr 69 (1960), s. 227 i n.

nak skazany jest na to, by wziąć na siebie odpowiedzialność. Bez niej »nie ma« wolności, bowiem dopiero wtedy jest ktoś wolny »dla siebie«, kiedy może być również dla innych. Kto szuka wolności jedynie w nieuwarunkowaniu swej osobistej samoodpowiedzialności, rezygnuje z dopytywania się o uwarunkowanie sytuacji i skutki swego działania. Zalicza się do tego typu etyków, których Max Weber nazwał »etykami usposobienia«, którzy czują się jedynie za to odpowiedzialni, »by nie zagasła płomiennność czystego usposobienia, np. płomiennność protestu przeciw niesprawiedliwości porządku społecznego»²⁸, nawet gdyby ich protestujące usposobienie wyrażać się miało w aktach psychicznego terroryzmu aż po destrukcję wszelkiego porządku. Przeciwny typ etyków odpowiedzialności zostaje przez Webera w całości przyporządkowany typowi osób *działających politycznie*. Przyjęty przez Webera rozdział moralności i polityki daje się wszelako utrzymać w równie małym stopniu, jak typologia podstawowej problematyki moralnej wedle dwóch rodzajów »etyk«, *etyki usposobienia* i *etyki odpowiedzialności* – jak gdyby spór o uzasadnienie teorii etycznej w praktyce można było uprościć poprzez taką ograniczającą klauzulę, według której jedna teoria dotyczyłaby jedynie indywiduów klasy A, druga indywiduów klasy B! Kto w swoim działaniu zorientowany jest etyczno-odpowiedzialnościowo, nie może być (jak nawet Weber przyznaje)²⁹ pozbawiony usposobienia, i na odwrót, etyk usposobienia nie może być zwolniony od wszelkiej odpowiedzialności. Zasada głosząca, iż w działaniach nie należy zważać na ich skutki – jak notuje już Hegel – i druga głosząca, iż działania oceniać należy po skutkach i z nich czynić miarę dla tego, co słuszne i dobre, znamionują obie w równym stopniu »abstrakcyjny intelekt»³⁰. Ten, kto czuje się odpowiedzialny, zawsze już »ma« pewne usposobienie, które *przejawia się* praktycznie, tzn. w jego działaniu.

²⁸ Por. M. Weber, *Gesammelte politische Schriften*, 2 wyd., Tübingen 1958, s. 540.

²⁹ Por. M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 2 wyd., Tübingen 1951, s. 491 i 500. F. Kaulbach słusznie podniósł, iż stanowisko Kanta bynajmniej nie wyczerpuje się w jakiejś etyce usposobienia, por. F. Kaulbach, *Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants*, Berlin 1978, s. 309.

³⁰ Por. G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, tłum. A. Landman, Warszawa 1969, § 118.